

# משה אידל

## היסטוריה של הקבלה והיסטוריה של היהודים

### א. מיסטיקה והיסטוריה

אחד הרגעים החשובים ביותר בתחום מחקרי היהדות במאה העשרים הוא השינוי הדרמטי שחל ביחס למיסטיקה היהודית, לטבעה ולתפקידה בהיסטוריה היהודית. לפני כן, מי שהביעו יחס חיובי אל הצורות המיסטיות של היהדות היו בעיקר מלומדים שלא היו היסטוריונים במובן הקלאסי של המלה – אנשים כמו מאיר לנדאואר (Meier Landauer), אדולף פרנק (Adolphe Frank) ואדולף ילינק (Adolf Jellinek) במאה ה-19, ומאוחר יותר מרטין בובר;<sup>1</sup> ואילו היסטוריונים אחרים, למשל היינריך גרץ (Heinrich Graetz),<sup>2</sup> התייחסו בשלילה למיסטיקה היהודית, או שבחרו לשתוק – כמו שעשה, למשל, שמעון דובנוב.<sup>3</sup>

לאור היחס כפול-הפנים הזה בעבר, הגישה האוהדת יותר לתפקידה של המיסטיקה בהיסטוריה היהודית היא, במידה רבה, שינוי דרמטי, כפי שמעידים מחקריהם של יצחק בער (Baer) ושל בן-ציון דינור, ובמידה מסוימת גם מחקריהם של סאלו ו. בארון (Salo W. Baron) ושל יוסף חיים ירושלמי. יצירה-מחדש זו של היבטים מסוימים בחקר ההיסטוריה היהודית במאה העשרים חבה חוב גדול להישגיו של גרשם שלום במחקריו המעמיקים והמסועפים. הוא הצליח לא רק לבסס מתודולוגיה מוצקה למחקר המיסטיקה היהודית, אלא גם לזרוע אור הרבה מעבר לתחום זה עצמו, הן על תחומים אחרים של מחקרי היהדות והן על תפיסתם הכללית של חוקרי הדת את היהדות.

תרומה חדשה ומרעננת זו ניכרה במיוחד בתחום ההיסטוריה של היהדות. מדוע היה דווקא תחום זה רגיש יותר לגישות חדשות למיסטיקה יהודית? מקוצר היריעה לא נוכל להשיב על כך במאמר זה, אך בתשובה אפשרית אחת מן הראוי בכל זאת שנעסוק כאן: האם במפעלו המחקרי של גרשם שלום – שלא כמו במחקריהם של קודמיו בתחום המיסטיקה היהודית שהזכירו כאן קודם – היתה טבועה מלכתחילה רגישות מיוחדת שאפשרה לו להבחין בקשרים המיוחדים בין מיסטיקה לבין אירועים היסטוריים שהיהודים נטלו בהם חלק?

- \* גרסה מוקדמת של המאמר הופיעה לראשונה בצרפתית: "Mystique Juive et Histoire Juive," *Annales, Histoire, Sciences Sociales* 49: (5 Septembre): 1994, 1223–1240.
- 1. נחוצה עדיין הערכה של גישות שונות לקבלה לפני היווסדו של מרכז המחקר החדש על-ידי גרשם שלום. ראו בינתיים אידל תשנ"ג, 19–34.
- 2. ראו Scholem 1987, 7–8. עם זאת יש להדגיש כי גרץ, חרף התנגדותו לקבלה, הקדיש עמודים רבים מעבודתו לנושאים של מיסטיקה, ובסופו של דבר, כתביו השונים על הנושא הם ההיסטוריה המקיפה הראשונה של מיסטיקה יהודית. לא ניתן אלא להתפעל מטיפולו המעמיק בספרו בנושאי דת, טיפול המלמד כי רגישותו להיסטוריה הדתית של היהדות לא היתה פחותה מזו של היסטוריונים מודרניים.
- 3. נחוצה עדיין הערכה גם על יחסו של דובנוב למיסטיקה היהודית, במיוחד בצורתה המאוחרת, בחסידות.

מטרתו של שלום בחקר המיסטיקה היהודית היתה כפולה: הוא ניתח אותה כתופעה משמעותית בפני עצמה, על עיקרי מושגיה ועל הדינמיקה הפנימית שלהם, וניסה, שוב ושוב, למקם כמה שלבים בהתפתחותה של המיסטיקה ביחס לכמה אירועים מוגדרים בהיסטוריה, כדי להצביע על השפעה שלה על מהלך ההיסטוריה היהודית – ולניסיון זה עצמו היתה השפעה רבה על השינוי שחל בתפיסת היהדות אצל ההיסטוריונים המודרניים.

מכלול יצירתו של שלום יצר גשרים בין התכנים שבתורות הסוד של האליטה שעסקה במיסטיקה לבין ההיסטוריה החיצונית של היהודים. בכך גיבש שלום מודל למחקר שכנראה אין לו אח ורע בחקר המיסטיקה בכלל. לפי מיטב היכרותי עם מחקרים בענפים שונים של המיסטיקה, בשום אומה אחרת לא העניקו החוקרים תפקיד חשוב כל-כך למיסטיקה בעיצוב ההיסטוריה. במידה רבה, חקר המיסטיקה נשאר חלק בלתי-נפרד מחקר הדת בכלל, ובעת האחרונה גם חלק מחקר הפסיכולוגיה, אך לא קרה שצורה כלשהי של מיסטיקה קיבלה תפקיד מכריע כמכשיר לשינוי מהלכה של ההיסטוריה. נראה כי רק במחקרי היהדות נחשבות תולדות המיסטיקה לאחד המקורות החשובים להבנת ההתפתחויות המכריעות בהיסטוריה היהודית. למעשה, על-ידי פנייתו לכתיבת היסטוריה מסוימת של המיסטיקה היהודית השפיע שלום על כיווניה של כמה תשובות שניתנו בתחום מחקר ההיסטוריה היהודית, ובכך הוא גם תרם לקידום האוריינטציה ההיסטורית בתפיסת המיסטיקה בכלל.

שלום ותלמידיו האמינו כי המיסטיקה החלה להתקרב למרכז הזירה של ההיסטוריה היהודית עם גירוש היהודים מספרד, ועם הארגון-מחדש של הקבלה, שנלווה אליו: בעוד שלפני כן נתפסה המיסטיקה כידע השמור למתי-מעט, לאחר הגירוש היא התקרבה אל שאיפות ותפיסות משיחיות והשתלבה עמן (Scholem 1972, 202; Werblowsky 1968–69, 41–42). כלומר, המשיחיות היתה, מחד גיסא, הנתיב העיקרי לשינוי טבעה של המיסטיקה היהודית, ומאידך גיסא היא היתה לכוח הפועל בהיסטוריה. למיטב ידיעתי, לא נעשה כל ניסיון שיטתי לבדוק קשרים, קרבה או דמיון בין חזון ההיסטוריה של שלום, חזון שגיבש וארגן קשת שלמה של תופעות מכריעות בהיסטוריה היהודית בחמש מאות השנים האחרונות, לבין החומר הקבלי ששימש מקור להיסטוריוגרפיה שלו. היו אמנם חוקרים שטענו, כפי שנראה בהמשך, שאין בסיס אמפירי לקשר ששלום טען לו בין השבתאות לבין תופעות דתיות ואינטלקטואליות מאוחרות יותר; אך נראה כי באופן כללי, שאלת ההיטמעות של מחקר המיסטיקה היהודית בניתוח ההיסטוריה שלה ממתינה עדיין לעיון ולמחקר מעמיקים.

הבה נבדוק, אם כן, את נקודות המעבר הזה של מחקר תולדות המיסטיקה היהודית אל מרכז הדיון בנושא ההתפתחויות בדת ובהיסטוריה היהודית; מעבר זה, שבעיני הוא מכריע לגבי חלקים מסוימים במחקר ההיסטוריה היהודית בתקופה המאוחרת, התבסס על כמה לבנים, שהונחו זו על גבי זו ויצרו את הגשרים שבין המיסטיקה היהודית לבין ההיסטוריה. שני היבטים שונים רלוונטיים לדיוננו: ההנחה כי אירועים היסטוריים השפיעו על מהלכם של כמה שינויים בטבעה של הקבלה, וההנחה כי הפצת הקבלה השפיעה על השינוי שחל בהיסטוריה היהודית. נפנה תחילה להנחה הראשונה.

## ב. משיחיות וקבלה

בתפיסתו ההיסטורית של המשיחיות הקבלית, שלום מעולם לא הבחין במפורש בתקופות מובחנות. אבל תיאוריו השונים את היחסים בין המשיחיות לבין המיסטיקה היהודית מניחים את קיומם של שלושה שלבים נפרדים, המתוארים בכתביו ההיסטוריוגרפיים והפנומנולוגיים באופן ברור ומובחן<sup>4</sup> ומאפשרים לנו לשרטט את הסכימה הבאה:

1. בשלב הראשון של תולדות הקבלה, בין 1180 בערך לבין 1492, היתה הקבלה אדישה למשיחיות. אם משיחיות פירושה ספקולציות באשר לטבעה של אחרית הימים, שאיפות אפוקליפטיות רבות-עוצמה ואמונה כי הסוף מחכה מעבר לפינה – הרי במשך שלוש מאות השנים הראשונות של הקבלה הפנו העוסקים בה עורף לעיסוק מסוג זה, והעדיפו להתרכז בתהליכים הקשורים למקורות

4. על תפיסת המשיחיות של שלום באופן כללי ראו Biale 1982, 71–93, וכן את מאמריהם של אלטר ודיוויס אצל Bloom 1987, 21–28. כמובן ראו Idel 1995.

הבריאה ולטבעה של התיאוסופיה ולחפש אחר הישועה על-ידי חזרה עיונית אל ראשית ההתחלות, אבל נמנעו מנסינות לזרו את הקץ.

2. בשלב השני, החל מגירוש ספרד ב-1492 וכתוצאה מהטראומה שהוא גרם, הפכה המשיחיות בהדרגה לחלק בלתי-נפרד מעיקרה של המחשבה הקבלית. בשלב זה אפשר לראות שלושה שלבי-משנה: הראשון היה בתקופה שבין הגירוש לבין עליית הקבלה הלוריאנית, כלומר, בין השנים 1492 ל-1570 – היא השנה שבה עלה האר"י לצפת והחל לגבש וללמד את הקבלה שלו – והוא אופיין בשני סוגים עיקריים של יחסים בין קבלה למשיחיות: בדרך-כלל הקבלה עצמה היתה עדיין מרוחקת ממחשבה משיחית, ועם זאת היו מקובלים שגילוי מעורבות עמוקה בתעמולה משיחית. היו מקרים ששני סוגי היחסים האלה שולבו יחדיו, אך השילוב לא הניב שום דפוס התנהגות דתי מקורי.

בשלב-המשנה השני, מ-1570 עד לעליית השבתאות, בסביבות 1660, שילבה הקבלה הלוריאנית סוגים שונים של התעניינות משיחית. המשיחיות נעשתה לנושא דוחק ובווער והיתה לחלק בלתי-נפרד מהמערכת הקבלית. שלום כתב, למשל: "קבלה מאוחרת זו, כפי שהתפתחה בצורתה הקלאסית בצפת ובארץ-ישראל במאה ה-16, היתה במשך כל תקופת התגבשותה עמוסת ניצוצות של משיחיות ובווער לשחרור. היה זה גורם ממריץ להתפרצות משיחית" (Scholem 1972, 59). החזון הדטרמיניסטי של תולדות הקבלה, שלמשיחיות היה בו תפקיד חשוב, ניכר גם בדיונים אחרים של שלום: "התפשטותה של קבלת האר"י, עם תפיסת התיקון שלה... לא יכלה שלא להוביל לפרץ של ביטוי כל אותם הכוחות, שלהם היא חבה את עלייתה ואת הצלחתה" (Scholem 1967, 284, וראו גם עמ' 287).

במלים אחרות, בתוככי הקבלה תססו עתה רעיונות אסכטולוגיים בשפע, למרות שדיונים על ביאת המשיח עצמה היו שוליים בקורפוס הלוריאני. זוהי משיחיות מובלעת, המגולמת בתפיסת התיקון של הקבלה (Scholem 1972, 13; Scholem 1967, 246), ואין לה מקבילה בנוסחים קודמים של הקבלה. באופן כללי, המשיחיות הקבלית מבוססת על ההנחה כי מכלול מאמציהם הדתיים של היהודים לתקן את הקטסטרופה הקדמונית המטאפיסית – שבירת הכלים וההתרחשויות האיומות שבאו בעקבותיה – ולהתגבר עליה באמצעות מילוי קפדני אחר תרי"ג מצוות, כפי שפירשה אותן הקבלה – כל אלה הם בעלי חשיבות רבה להתקרבות הגאולה.

בשלב-המשנה השלישי והאחרון, שנמשך עד אמצע המאה ה-18, גיבשו התנועה השבתאית והתנועה הפרנקיסטית צורות קיצוניות של משיחיות, כשהן ניזונות מהנוסח הלוריאני של הקבלה שהופץ בקרב קהלים גדולים יותר החל בעשור השלישי והרביעי של המאה ה-17. בשלב זה המשיחיות איננה רק צורת מחשבה קבלית ואוטורית או אידיאולוגיה מיסטית, אלא גם תנועת המונים, שזעזעה את מרכזי החיים היהודיים בכל רחבי העולם היהודי.

3. בשלב השלישי בהתפתחות המיסטיקה היהודית ניטרל הזרם המיסטי של החסידות בפולין את המשיחיות, מחשש שתשובנה ותישנינה התוצאות הרוות האסון של התפרצות השבתאות והפרנקיזם. במקומה, טוען שלום, צמחה צורה חדשה של אסכטולוגיה, שלדעתו לא היתה קיימת ביהדות לפני אמצע המאה ה-18: הגאולה האישית (שלום 1989, 271; שלום 1982, 259–260). עיקר השינוי היה במעבר מן התיקון הלוריאני – שהיה, אליבא דשלום, עמוס במטען משיחי – לתפיסה של דבקות, הנחשבת לנטולת השתמעות משיחית (שלום תשמ"ב, 186–187, 216–217).

לפי שלום היו קיימים, אם כן, שלושה שלבים של יחסים משתנים בין שתי צורות עיקריות של חוויה דתית יהודית: אדישות כלפי המימד האסכטולוגי (שהובנה לפעמים גם כניטרול שלו); אחר-כך סינתזה בין משיחיות למיסטיקה, ולבסוף ניטרול של המימד המשיחי, תוך התנגדות ומודעות חריפה לסכנות הטמונות בו. כל שלב, לפי ההיסטוריוגרפיה של שלום, ניתן להגדרה במונחים כרונולוגיים, ובשני השלבים האחרונים היחסים המסוימים בין המשיחיות למיסטיקה נקבעו על-פי אירועים היסטוריים מוגדרים. בשלב השני והשלישי ניתן לדבר על תגובות שעיצבו, לדעת שלום, את הגישות השונות של ההוגים היהודים אל המשיחיות. ובניסוח אחר: לפי שלום, במידה שהמשיחיות חדרה אל המיסטיקה היהודית, היה זה כדי להגיב לאתגרים שהציבה ההיסטוריה, ולא כתוצאה מהתפתחויות פנימיות של הקבלה או של הרעיון המשיחי. הנחתו העיקרית, המובלעת בהיסטוריוגרפיה שלו, היא שמאז תחילת המאה ה-16 שיקפה המיסטיקה היהודית את תוצאות היוזמות הרוות-הגורל של המלכים הקתוליים. מכאן, שלא הניסיון להבין את המסורות הקבליות המוקדמות ולא מאפייניהם של חיי הדת והמיסטיקה האינטנסיביים של המאה ה-16 באופן כללי

הם נקודת מוצא לדתיות הקבלית של המאה ה-16, אלא בעיקר הופעתה המעצבת של המשיחיות על במת המיסטיקה היהודית.<sup>5</sup>

נתבונן עתה מקרוב בהיבט ההיסטורי של דיונו של שלום במשיחיות ובמיסטיקה. לפי ההיסטוריוגרפיה שלו, היו שני שלבים עיקריים בהתפתחות הקבלה: מאז צעדיה הראשונים במאה ה-12 עד לגירוש ספרד בסוף המאה ה-15, ומן המאה ה-16 ועד להסתעפויותיה של הקבלה במאות ה-17 וה-18. אמת המידה העיקרית להבחנה הזאת היא ההבדלים ששלום רואה בין הגישות השונות של המקובלים למשיחיות ולנושאים אסכטולוגיים: בשלב הראשון, לפי תיאורו, היה יחסם אדיש למדי, כיוון שהם עסקו בעיקר בהשגת הישועה על-ידי חזרה אל הראשית, כלומר, בחשיבה ניאופלטונית. בשלוש מאות השנים הראשונות לקיומה של הקבלה ניתן אפוא למשיחיות-כתפיסה מקום מצומצם בלבד. לפי שלום, הטראומה של גירוש ספרד תרמה לשינוי הגדול שחל במחשבת הקבלה עם הצגת מרכיבים משיחיים בלב-לבה של הקבלה הקלאסית. באחד מדיוניו הוא טוען: "קל להבין שבכל הספרות הדתית של הדור הראשון אחרי גירוש ספרד מלאה עניין זה, כולה תקווה אקטואלית לגאולה קרובה" (שלום תשל"א, 205; ראו גם Elior 1986, 488). על בסיס הכללה רחבה זו, "דמותו המרשימה, המתוארת בחדות, של אברהם בן אליעזר הלוי בירושלים" הפכה בתיאור הדור בידי שלום, "טיפוסית לדור של מקובלים שבעיניו נפער התהום האפוקליפטי. [...] עוצמתו הרגשית ודחייתו של המטיף לחזרה בתשובה שולבו כאן עם תשוקה לפרשנות אפוקליפטית של ההיסטוריה ושל התיאולוגיה ההיסטורית" (Scholem 1967, 247). אך בדיקה של רוב סוגי הספרות שחוברו באותו דור איננה תומכת בתיאור זה של הספרות היהודית שנכתבה בידי הגולים כספרות הרוויה כולה געגועים משיחיים. להכללה כזאת אין אחיזה למשל בספרות ההלכתית, בשירה ובפילוסופיה. נראה כי אפילו בין המקובלים עצמם היה ר' אברהם בן אליעזר הלוי דמות חריגה, ובודאי שלא היה נציג של דור שלם של מקובלים. לדעתי, הקדחת המשיחית של ר' אברהם בן אליעזר הלוי איננה מייצגת את החשובים שבמקובלים – כמו ר' מאיר אבן גבאי בתורכיה, ר' יהודה חייט באיטליה, ר' יוסף אל-אשקר בטלמסן (Tlemsen), או ר' יוסף אבן-צייאח ור' יהודה אלבוטני בירושלים.

התמונה הכללית של היחסים בין המשיחיות למיסטיקה היהודית לפני גירוש ספרד נראית גם היא שונה מכפי שתיאר אותה שלום. מחקרים מן השנים האחרונות מראים באופן משכנע כי כבר במאה ה-13 היתה אינטגרציה בין תפיסות משיחיות חזקות לבין הקבלה. כך במקרה של אברהם אבולעפיה, מקובל בעל השפעה על תולדות הקבלה, שראה את עצמו כמשיח וגיבש כמה רעיונות מקוריים על טבעה של המשיחיות היהודית (ראו Berger 1959, 55–61; Idel 1988, 45–61; 1993, 138–141). בן תקופתו המבוגר ממנו, ר' יצחק בן יעקב הכהן, ביטא עמדה אחרת על מאורעות אחרית הימים (השווה דן תשמ"ד, 239–252). בעוד שני רבדים עיקריים בספר הזהיר מציגים תיאורים מורכבות של משיחיות, המבוססות על תפקידה המתקן של ההבנה התיאורגית של הריטואל (ליבס תשמ"ב, 11–89, 1982; תשבי תשמ"ה, 91, 138). זאת ועוד: כשני עשורים לפני הגירוש חובר בספר קורפוס קבלי חדור במוטיבים משיחיים (ראו אידל תשמ"ז, 17–19).

לפיכך, ראיית הגירוש כגורם מרכזי בארגון-מחדש של הקבלה היא, לכל הפחות, הפרזה גדולה, המתעלמת הן מן ההיבטים המשיחיים של כתבים קבליים חשובים שחוברו לפני הגירוש והן מן האדישות שמגלים כלפי המשיחיות חיבורים קבליים חשובים שחוברו לאחר הגירוש. רק אם נמעיט, מחד גיסא, מערכם של הדיונים הרבים המצויים אצל מקובלים מוקדמים על משיחיות – כולל תפיסתו העצמית של המקובל כמשיח, כדוגמת אברהם אבולעפיה – ונדגיש, מאידך גיסא, (יתר על המידה לטעמי) את טבען המשיחי של כל היצירות הספרותיות של יהודים אחרי הגירוש, נוכל לייחס לגירוש תפקיד מרכזי בתמורה שחלה בטבעה של הקבלה.

## ג. סמלים היסטוריים

הנסיגות ההיסטוריים של העם היהודי הביאו, לדעתו של שלום, לגיבוש סמלים מיסטיים רבי-עוצמה, שמאחר יותר הופצו והתפשטו בקרב המון העם והצליחו להשפיע על מהלך ההיסטוריה היהודית. הבה נבחן את טענתו הראשונה בעניין זה. על הסמלים האלה הוא אומר שהם

סמלים מסוג מיוחד במינו, שהחוויה הרוחנית של המקובלים שזורה בהם יחד עם חווית

5. ראו Elior 1986, 35–49, ובמיוחד עמ' 48, שם היא מתארת בנאמנות את ההיסטוריוגרפיה של שלום במחקר המאה ה-16.

ההיסטוריה של העם היהודי באופן בלתי-ניתן להתרה... שילוב זה של שני התחומים, שברוב שאר המיסטיקות הדתיות נשמר נפרד, הוא אשר העניק לקבלה את חותמה המיוחד (שלום תשל"ז א, 6).

זהו כיוון מעניין להציע התאמה בין הסמל הקבלי לבין הניסיון ההיסטורי המצטבר של עם ישראל, שעל ברכיו התחנך המיסטיקן ובזכותו יכול היה ליצור, בחווייתו ובאופני הביטוי שלו, איחוד בין החוויה האישית לזו הקיבוצית – ומכאן הקרבה המסתורית בין הסמל הקבלי לבין ההיסטוריה הלאומית של היהודים. זאת ועוד: הסבר בהיר להתאמה הזאת ניתן בטענתו של שלום כי

ככל שהוצרה ונתדלדלה אותה חתיכת מציאות היסטורית שניתנה ליהודים בסערת הגלות, ככל שרבו אכזריותה ואימותיה, כן העמיקה והלכה שקיפותה וגדל הדיוק של אופיה הסמלי של מציאות זו וכן הזהיר והלך זוהר התקווה המשיחית העתידה לפוצצה ולשנותה" (שם).

כתוצאה מכך, נמתח חוט של המשכיות עמוקה בין החוויה ההיסטורית של היהודים לבין הסמליות הקבלית שלה, או לפחות חלק ממנה, והמשכיות זו תוארה כגורם מכריע בהבנת ענף זה של מיסטיקה יהודית. דמעותיה של ההיסטוריה העגומה הפכו צלולות יותר וגובשו לסמלים קבליים, אשר היו כמראות שמבעדן השתקפה להיסטוריון משמעותה של ההיסטוריה היהודית. תודעתו של המקובל הפכה למעין תנור זיכרון מסתורי שבו מתרחש שינוי אלכימי, וכן נעשה המקובל לסוכן המעביר לדורות הבאים, באופן סמלי, את משמעות ההיסטוריה של דורו.

ואולם בקבלה של המאה ה-16 – שהיא, לדעת שלום, המאגר העשיר ביותר של סמלים היסטוריים – לא מוזכרים סמלים חדשים שניתן לכנותם "היסטוריים". ייתכן אמנם שאירועים מסוימים בהיסטוריה העמיקו את משמעותם של כמה סמלים שהיו קיימים זה כבר, אך לא נראה לי סביר להניח, לפחות לא בהתבסס על המקורות המוזכרים, שהחוויה ההיסטורית החדשה יצרה סמלים חדשים. שורשיהם של הסמלים נשארים אפוא עלומים, ונראה שיש לאתרם בהיסטוריה המוקדמת יותר של המיסטיקה היהודית, עוד לפני גירוש ספרד. כך נראים הדברים לגבי רעיון הצמצום ושבירת הכלים, ובתפיסתם המוקדמת נעסוק בהמשך.

עם זאת, חשוב לעמוד על הפנומנולוגיה של תיאורו של שלום את מיוזג האופקים שהתרחש, לטענתו, ביצירה המיסטית של הסמלים הקבליים. לדעת שלום, הסמלים החשובים ביותר בלב המיתוס הקבלי הם סמלי הגלות והגאולה, שזכו ל"ממדים עצומים כל-כך [אצל המקובלים] והפחות לפנינו פתח להבנת ההשפעה ההיסטורית המתמדת שהיתה להם" (שם). ברצוני לזרז באופנים שבהם יכלו תפיסות מסורתיות כמו גלות וגאולה להפוך לסמלים קבליים. לפי הסבריו של שלום, נראה כי שני מרכיבים עיקריים חברו יחדיו ביצירת הסמל: מצד אחד החוויה ההיסטורית של האומה, או של חלק משמעותי ממנה, שנדחקה כנראה במסגרת מושגים כמו גלות וגאולה, אם להשתמש בדוגמאות של שלום; ומצד שני החוויה הפנימית של המקובל, המשלב בין המושגים האלה ומחזירם למחזור החליפין הסימבולי בצורת סמלים המביעים בעת ובעונה אחת את חוויותיהם של האומה ושל היחיד. ההנחה צריכה להיות כי מושגים מסורתיים, המכילים את תמצית החוויה ההיסטורית, נחוץ על-ידי המקובל ללא מיצוע מושגי מעצב, ואפשרו לחוויה הקולקטיבית ולחוויה הפרטית לפעפעע זו אל זו. נראה אפוא כי הנחה כזאת מביאה בחשבון יחסים ישירים, בלתי-אמצעיים, בין המיסטיקן – במקרה שלנו המקובלים במאה ה-16 – לבין אותם מושגים, המסורתיים.

אולם ניתן לטעון שברוב המקרים, המיסטיקן היהודי לאחר הגירוש לא התנסה במושג שהיה פתוח לקבל משמעות חדשה בהתאם לחווייתו הייחודית, אלא במושג שכבר היה טעון משמעות קבלית בטקסטים קבליים קודמים, והיה מונח לפניו בעת ששיקע עצמו בסמלים מסוג זה וחווה אותם באופן יצירתי. היתה זו התיאוסופיה הקבלית שעיצבה במישורן את המושגים של המקובלים המיסטיקנים ולא – עד כמה שהבנתי משגת – תמצית החוויות ההיסטוריות. אם נתעקש על תפקידה המעצב של החוויה ההיסטורית שבבסיס הסמלים הקבליים, או לפחות בחלק מהם, עלינו להודות כי להיסטוריה היתה השפעה על הקבלה כבר מראשיתה, כאשר הופיעו הסמלים הקבליים הראשונים – וזו טענה שאינה עולה בקנה אחד עם הנחתו הנזכרת לעיל של שלום באשר ליחסה האדיש של הקבלה המוקדמת להיסטוריה. עם זאת, כפי שהראה כבר האנס יונאס, המסגרת הרעיונית תורמת לחוויות המיסטיות תרומה רבה, במקרים של מערכות עתיקות של מחשבה מיסטית ושל ההתנסויות שעוצבו בתוכן, ואני מניח שכך הם פני הדברים גם בספרות מיסטית מדיאבלית שאינה יהודית (ראו Jonas 1969, 328–329).

הנקודה האחרונה חשובה ביותר להבנת היחסים בין מיסטיקה לבין משיחיות, מצד אחד, ולבין ההיסטוריה, מצד שני. המקובלים המשיחיים לא חלקו ביניהם – כך אני משער – סוג אחד ויחיד של פיסיוגנומיה רוחנית: אחדים מהם נטו יותר לכיוון של פעילות תיאורית; אחרים נטו לחוויות אקסטטיות, שהובילו לעתים גם לפעילות פוליטית; חלק מהמקובלים היו פעילים בתקופות של רוחה ושפע, ואת עלייתן של תקוות משיחיות ניתן לייחס אף להתפתחויות חיוביות בהיסטוריה; אחרים הופיעו על בימת ההיסטוריה בתקופות של מצוקה ויאוש. בהקשר זה אני מבקש להשתמש ברעיון מוכר מן המחקר המודרני על תפיסות אפוקליפטיות (למשל אצל חוקרים כולטר שמיטאלס [Walter Schmithals] וברנרד מקגין [Bernard McGinn]), שלא זכה עדיין לתשומת לב בחקר המשיחיות היהודית: בנוסף להנחה כי ההיסטוריה יכולה לפעמים ליצור מצב נפשי של מוכנות לאפוקליפסה, ייתכן שאנשים מסוימים נמשכים מטבעם למצבים של משבר, ולכן הם מחפשים בהיסטוריה סוג כזה של מצבים (אידל תשמ"ב, 9–16, והביבליוגרפיה המוזכרת בהערות שם). השערתו היא כי כך היו פני הדברים גם אצל מקובלים מסוימים, למשל אצל ר' אברהם בן אליעזר הלוי, שביקשו בלהט רב למצוא בכל אירוע היסטורי סימן לבואו הקרב של המשיח. אנשים כאלה לא רק מתעניינים בהיסטוריה, אלא אף מעצבים אותה בתודעתם, על-פי ציפיותיהם, המוצאות ביטוי באמצעות הפרדיגמות הקבליות המוכרות להם. אנשים אלה, המחפשים את המשבר, תרמו, ללא ספק, לאווירת המשבר בכך שפנו לסוג כזה של דימויים אפוקליפטיים, שלא רק שהם משקפים את ההיסטוריה (אם סוג כזה של דמיון יכול בכלל להיות נאמן), אלא גם יוצרים אותה מחדש עבור כל מי שלא חוו בעצמם את אותם אירועים מכריעים. הציפיות לביאת המשיח נוטות במיוחד להציג את הדמיון ולהוליד את האווירה הספיריטואלית מעבר לכל מציאות היסטורית. בהיותן תוספות ברורות לאירועים חיצוניים, ציפיות אלה הן פרדיגמות המשולבות אל תוך ההיסטוריה לא רק כהסברים מסייעים, אלא כ"עובדות" המשנות את מהלך חייהם של אלה המושפעים מהן. לפיכך, תפקידה של ההיסטוריה ה"ממשית" מצומצם-משהו, גם כאשר עוסקים במשיחיות, מפני שההשפעה המכרעת אינה זו של האירועים החיצוניים או האובייקטיביים, אלא של ההשתקפויות שלהם בזכרונם של אלה שהיו להוטים אחר סוג זה או אחר של משיחיות קבלית.<sup>6</sup>

ועם זאת, לא הייתי מפריד הפרדה חדה בין משמעותם של הסמלים הקבליים בראשיתם לבין הסמלים כפי שאנו מכירים אותם בצורות אחרות של מיסטיקה. שלום מניח כי סוג כזה של סמליות "היסטורית", שלכאורה אופייני הוא למיסטיקה היהודית, נראה "בעיני מתבונן הבקי במיסטיקה הנוצרית, למשל, כשבויה מחוץ לסוגי המיסטיקה המוכרים לו" (שלום תשל"ו א, 6). אף על פי כן, אם נכונות הנחותיו בדבר חשיבותם של מושגים תיאולוגיים ופילוסופיים קיימים להיווצרותו של הסימבוליזם הקבלי, אכן אין הבל קטגורי בין אופן צמיחתו של סימבוליזם יהודי לצמיחתו של סימבוליזם מטיפוס אחר. בכל אחד מן המקרים, כדי לאתר את המקורות הספרותיים של המיסטיקנים יהיה זה הגיוני לחקור את התורות התיאולוגיות ואת הצורות הספרותיות הקשורות בהן. התיאולוגיה היהודית עסקה בבעיות ההיסטוריה של העם היהודי מאז היווצרות התנ"ך, כשם שהתיאולוגיה הנוצרית עסקה בתולדותיו של ישו מאז חוברה הברית החדשה. סוגי מיסטיקה בדתות אלה שילבו אל תוך הסימבוליזם שלהם מושגים תיאולוגיים שיתכן שהיו – וייתכן שלא היו – קשורים לאירוע או לאירועים היסטוריים "אמיתיים". במקום שני מרכיבים יסודיים אלה להתפתחותה של הקבלה, כפי שהציע שלום, ברצוני להציע שלושה מרכיבים: 1. המושג המסורתי – למשל הגלות, המובן כאירוע או כמצב של לאום; 2. המשמעות הקבלית-סמלית של אותו מושג – במקרה שלנו גלותו של האלוהים, במקרים רבים אחרים השכינה כהשתקפות הגלות הלאומית או כאבטיפוס שלה; ולבסוף – 3. החוויה המיסטית של המקובלים, תחושה או מצב נפשי של בידוד אישי, גלות פנימית. מרכיב אחרון זה, חשוב ככל שיהיה, לא ניתן לראותו כקשור לשלב עיצובו של הסמל, ולכן קשה לשער השערות על חשיבותו היחסית.

נושא נוסף הקשור להיבט הפנומנולוגי של הסמלים הקבליים הוא תפקיד מערך הסמלים של "גלות-גאולה" במבנה הכללי של הסימבוליזם הקבלי. כפי שנראה מיד, מסתבר ששלום עצמו רומז לכך

6. על מודלים שונים של הבנת הפעילות המשיחית ראו אידל תשמ"ד, 253–280. ברצוני להדגיש את הצורך להניח את קיומן של דעות שונות על משיחיות יהודית – עובדה שלא נראה שניתן להכחישה כאשר בודקים את המקורות. עם זאת, שמו של אוסף המאמרים של שלום על המשיחיות עצמה, שלא במקרה מופיעה בו המלה "משיחיות" בצורת יחיד, משקפת פנומנולוגיה אחידה למדי, ומדגישה יתר על המידה את ההיבטים האפוקליפטיים של המשיחיות, בעד שהפרשנויות הרוחניות של המשיחיות נחשבו לבלתי-אותנטיות. להבדל מקביל בין דעתי על תפיסות שונות של הגולם לבין מאמרו של שלום הנקרא "רעיון הגולם", ראו Idel 1990, xxii. ראו גם בהמשך, דיונו על הסברת ההיסטוריה באמצעות רעיון מנחה אחד בלבד.

שסוג מסוים זה של סימבוליזם רלוונטי לשלב מאוחר יותר של המחשבה הקבלית. יתרה מזו, אפילו במקרה של הקבלה הלוריאנית, ניתן להציב בסימן שאלה את הקביעה שהבעייתיות הכרוכה בצמוד המושגים גלות-גאולה היא אמנם לב-לבה של מערכת המושגים הקבלית. הקבלה הלוריאנית – סוג מורכב מאוד של ספרות – ניתנת לקריאה באופנים שונים ומאפשרת דגשים שונים על מושגי מפתח מגוונים, שהקוטביות גלות-גאולה היא רק אחת מהם. גם שאלות אחרות, שאינן רלוונטיות לדיוננו כאן, מסבכות את טיעונו של שלום: האם הוא מגביל את היחסים בין הסמלים הקבליים לבין החוויה ההיסטורית-קיבוצית רק לסמל של גלות וגאולה? האם הוא מניח כי גם ביחס לסמלים שאינם עוסקים בגאולה מתקיימת אותה סימביוזה בין שני תחומי החוויה – הפרטי והקולקטיבי? יתר על כן, כיצד ניתן להעביר באמצעות השימוש הפרטי בסמל – כמו הניכור הפנימי כפרשנות הגלות, למשל, שלכאורה מכיל וממזה את החוויה ההיסטורית – את החוויה הפרטית למקובלים אחרים או לכלל המאמינים? שלום היה מניח כי אין צורך מיוחד בהעברה כזאת, כי, במקרה של המקובלים היהודים, "כל יחיד הוא טוטאליות". הנחתו המובלעת היא שדור מסוים ביהדות היה שותף, בטוטאליות שלו, לסוג מסוים של חוויות פנימיות, שאפשר לבני אותו דור להבין סמלים של אנשים אחרים – במקרה שלנו, של המקובלים. הנחה מרחיקת לכת זו, המבוססת על השקפה המאחדת יחידים וקהילות יהודיות שונות כיחידה אורגנית אחת, טעונה עדיין פיתוח ואישוש, שכמותם לא מצאתי בכתביו של שלום שראו אור.

## ד. הפרשנות הגלותית של הצמצום

סוג נוסף של קשר בין משיחיות לקבלה מופיע בפרשנויות האסכטולוגיות של חוקרים למושגים קבליים שהמקובלים בני המאה ה-16 הציגו כחדשים, בהתייחסותם – המובלעת למדי – לתקוותיהם ולצורותיהם של יהודי ספרד לאחר הגירוש. כך, למשל, אנו למדים מן התיאורים שמתאר שלום את המשמעות הסמלית של הצמצום, המייצגת

גלות פנימית ביותר, לא גלות של אחד מהנבראים, אלא של האל עצמו, שצמצם את עצמו ועל-ידי כך ניתן מקום לעולם, זהו מושג אחד. מובן, שרוב ההבדל בין המקובלים הראשונים ובין תלמידי האר"י... לא כן בשיטת האר"י. מושג הצמצום עוקר את הפשטות שבהשקפת הראשונים" (שלום תשל"ו א, 208).

הרעיון שהצמצום מייצג גלות של האל בתוככי עצמו הוא אכן פרשנות ספקולטיבית ומרתקת של המיתוס הלוריאני, והוא אחת מתרומותיו הדרמטיות יותר של שלום להיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית. עם זאת, ולמרות הטון המשכנע של אמירות אלה, נראה כי שלום עצמו היה מודע לעתים לטבעה הספקולטיבי של טענתו. באחד מן הניסוחים המוקדמים והזהירים יותר של אותו נושא, אנו קוראים:

פיתוי גדול הוא לפרש את פרישתו של האל אל עצמו במושגים של גלות, של גירוש עצמי מכוליותו ומוחלטותו אל בידוד עז. בתור שכזה, רעיון הצמצום הוא הסמל העמוק ביותר של הגלות שניתן היה לחשוב עליו (Scholem 1967, 261).

בכתביו המוקדמים אכן הכיר שלום בבעייתיות של השקפה זו, שלא התבססה על הכתבים הלוריאניים עצמם, ולכן היא נשארת בתחום ההשקפה התיאולוגית שלו. במקום אחר, באחד מניסוחיו המאוחרים, הוא אף מציין במפורש:

המקובלים לא אמרו בפירוש שפעולה זו של הצמצום רושם קדמוני של גלות יש בה: האל, במקום להתגלות, הגלה את עצמו במסתרי ישותו (שלום תשכ"ז, 25).

לכן השקפתו על הקשר בין האירועים ההיסטוריים לבין מה שהוא ראה כמושג חדש של צמצום באה, לדעתי, לא דווקא בהסתמך על אמירות של המקובלים, או אפילו על ההיגיון הפנימי של כתביהם – שכלל לא צוטטו בהקשר זה או בהקשרים אחרים – אלא בהסתמך על הנחות מוקדמות באשר לחשיבותו המכרעת של רעיון הגלות בקבלה הלוריאנית ועל ההשתמעויות ההיסטוריות הייחודיות לה.

7. Scholem 1967, 261, הדגשה שלי – מ.א. על קיומן של מסורות מוקדמות יותר באשר לפרשנויות התיאוסופיות של תפיסת הצמצום האלוהי מראשיתה של הקבלה הספרדית ראו אידל תשמ"ב ב, 112-59.

גם במקרה של מושג לוריאני אחר, שבירת הכלים, משמעותו ה"גלותית" היא מסקנה של המחקר: "שבירה" זו מביאה היבט דרמטי אל תהליך הבריאה, והיא יכולה להסביר את הגלות... במילים אחרות, כל ההווה בגלות" (שלום תש"א, 209). שוב, המיתוס הלאומי של הגלות צף ועולה בהקשרים שאינם מזכירים אותו במפורש, ושוב – זהו חלק ממפעלו התיאולוגי של החוקר המפרש, המנסה לחלץ משמעות דתית מטקסט או ממושג שאינם משאילים עצמם לפרשנות קיצונית כזו. מכל מקום, נסיונות אלה של שלום הם לגיטימיים בעיניי, כל עוד לא יהפכו ל"עובדות" אלא יישארו בתחומם, תחום ההצעות ההיפותטיות.<sup>8</sup> פרשנות זו של המיתוס הלוריאני, שלפיה הגלות נוכחת בכל, בולטת עוד יותר באחת מהערותיו של שלום על מחשבתו של לוריא, מקובל שנוגד בירושלים ונפטר בצפת: "ההווה, לרבות האל כביכול... נמצאת בגלות" (שם, 210), או "כל מה שמתהווה בעולם אינו אלא ביטוי לגלות הראשונית והעיקרית הזאת" (שם, 209). על מנת שפרשנות "גלותית" כזו ללוריא תהפוך מאינטואיציה מרתקת לטיעון ביקורתי, היא נדרשת להרבה יותר מהצהרות רבות-השראה של חוקר מצוין; נראה כי באמונתו של חוקר גדול ובסמכותו היה די כדי לשכנע אחרים לקבל את הקריאה במונחים של גלות וגאולה שהציע למערכת המורכבת הזאת.<sup>9</sup>

שלום ושאר החוקרים שנמנים על האסכולה שייסד, ואפילו כמה היסטוריונים שהמשיכו את דרכו, תיארו את ההיסטוריה היהודית לאחר הגירוש כמושפעת עמוקות מן המיסטיקה היהודית, ואת המיסטיקה היהודית כמושפעת לא פחות מאירועים היסטוריים. מנקודת מבטה של הקבלה, הגורם העיקרי להפצת רעיונות מיסטיים-משיחיים היה הקורפוס הלוריאני. תיאוריה זו מעלה שתי שאלות בסיסיות, שכל היסטוריון של המיסטיקה חייב להביאן בחשבון: תורת האר"י היתה תורה רבת-רבדים, שתוכנה הרוחני היה מורכב ביותר, וסיכומו של שלום את עיקריה בהחלט שנוי במחלוקת. מדוע, למשל, להדגיש את המימד האסכטולוגי שלה יותר מאשר את ההיבט הריטואליסטי? כידוע לכל מי שקורא את הקורפוס הלוריאני, כתביו העיקריים רחוקים מלהיות דיונים מפורשים במשיחיות. כיוון שגם שלום ידע זאת, הוא הניח כי המשיחיות, שבתקופת הדור הראשון לאחר הגירוש היתה מצויה על פני השטח, חלחלה בהדרגה לעומק המערכת הקבלית (Scholem 1967, 43–44; 1972, 273–280). ייתכן שכך אמנם היו פני הדברים, אך פירוש הדבר שהפרשנות המשיחית של הקבלה שהציעו החוקרים אולי אפשרית, אבל בשום אופן איננה הכרחית; פרשנות זו אינה אלא תבנית, שלא היתה מתקבלת, מובנת או זוכה להדגשה רבה אצל תלמידים הנאמנים של מפעלו של שלום אלמלא סמכותו הרבה. אכן, בקבלת האר"י בצורתה הנפוצה יותר, כפי שהציגה ר' ישראל סרוג, המרכיב המשיחי ניכר אפילו פחות מאשר בניסוחים הקלאסיים שנתנו למחשבתו של לוריא תלמידיו האחרים, כמו ר' חיים ויטאל למשל.<sup>10</sup> כך, בנוסף להשקפתו של שלום כי סמלים היסטוריים נותנים ביטוי להתנסויות היסטוריות, הוא ותלמידיו גם מניחים כי אותם סמלים עצמם מייצגים את הפרשנות המדויקת של המערכת הלוריאנית המורכבת מאוד – ועובדה זו איננה עולה כמובנת מאליה מן הכתבים הקבליים עצמם.

להלן אבקש לדון בשאלה נוספת הקשורה להנחה זו בדבר הפצתה של הקבלה הלוריאנית.

## ה. מיסטיקה יהודית ועלויות צורות מודרניות של יהדות

הקבלה הלוריאנית, שהתפשטה, כביכול, בזכות סמלים היסטוריים אלה, הפכה בהיסטוריוגרפיה של שלום לכוח היסטורי, שכן היא נחשבה אצלו כאמצעי להפצת הקבלה המשיחית. התהליך הזה מהווה השלך של הקבלה המשיחית אל הזירה ההיסטורית, ולמעשה הוא מתאים לרגע הראשון שתואר קודם, הרגע בו הטמיעה הקבלה את המשבר ההיסטורי. בקטע מפתח מתחקה שלום אחר

8. עם זאת, השאלה היא מדוע חוקרים רבים כלייך – גם אלו העוסקים בקבלה, וביניהם ממשיכי דרכו של שלום – מקבלים השערות אלה כאילו היו עובדות. בכך יוצא שכן של ההשערות בהפסדן. לדעתי, מלאכתו של החוקר היצירתי, כפי שאבן היה שלום, היא לקדם פרשנויות היפותטיות כאשר אין בנמצא דרכים אחרות להבנת תופעה מסוימת, אך נראה כי חזרה בלתי-ביקורתית עליהן על-ידי חוקרים אחרים, ללא הוספת כל חומר חדש, היא סימן לאפיוניות. הדיום להשקפתו של שלום על הנסיגה ועל הגלות נשמעים בספר מקיף על היסטוריה יהודית שנכתב לא מכבר. ראו בן-ששון תשכ"ט, 294.
10. ראו Scholem 1967, 257–258. שם טוען שלום, ובצדק, שאת עיקר – אולי את כל – הפצתה והתפשטותה של הקבלה הלוריאנית בעשור האחרון של המאה ה-16 ובעשור הראשון של המאה ה-17 יש לייחס לפעילותם של מקובל זה ושל תלמידיו.



כל ההיסטוריה של חמש מאות השנים האחרונות של המיסטיקה היהודית:

קבלה לוריאנית, שבתאות וחסידות הם, ככלות הכול, שלבים בתהליך אחד... נטייה לעשות נפשות שהיתה טבועה כבר בשלב הראשון. מאפיין אחד של הקבלה הלוריאנית היה התפקיד החשוב ששיחק היסוד המשיחי... בתנועה השבתאית דחף זה לגאולה "בזמן הזה" הפך גורם לסטיות. גדולה ככל שהיתה השפעת השבתאות... הפרדוקסליות הראונית שלה, שהגדילה להדגיש במיוחד את הפרדוקס היסודי הנטוע בכל צורה של מיסטיקה, נשארה עניין של קבוצות קטנות יחסית. החסידות... ייצגה ניסיון לפתוח בפני המוני העם דרכי גישה לעולם הקבלה בעזרת שינויים מסוימים או בעזרת פרשנויות מחדש. כאן [בחסידות] הקבלה לא פנתה עורף ליעודה להטיף ולהפיץ [את תורתה]... החסידות ייצגה ניסיון לשמר יסודות אלה של הקבלה שהיו מסוגלים לעורר תגובה עממית, אך הפשיטה מהם את טעמם המשיחי, שלו הם חבו את עיקר הצלחתם בתקופה הקודמת. זאת נראית לי הנקודה העיקרית (Scholem 1967, 327).

אנו למדים כאן על שתי נטיות שונות בקבלה: הנטייה למשיחיות והנטייה לעשיית נפשות. בתחילת הדרך, השילוב ביניהן יצר את השבתאות; היעוד המיסיונרי של הקבלה יצר אחר-כך, באמצעות ניטרול המשיחיות, את החסידות המודרנית. עם זאת, ייעוד זה הוא הנחה שכרוכות בה לפחות שתי בעיות: הקבלה הלוריאנית מייצגת נסיגה בהשוואה לקבלה האקזוטית יותר של ר' משה קורדובירו. כפי ששלוש עצמו ידע, האר"י התנגד מפורשות לכל ניסיון להפיץ את מחשבתו הקבלית בקרב העם.<sup>11</sup> עצם השימוש במונח "ייעוד" הוא לפיכך ספקולטיבי ביותר, וחבל ששלוש לא הסביר ולא תיעד נטייה קבלית זו. יתר על כן, אני מסופק אם אפשר לדבר על הפצה בהקשר של התורה התיאוסופית הלוריאנית המורכבת. שלוש עצמו שאל את השאלה הרטרורית, האם תיארה אי-פעם שפת אנש עולם נסתר וסתום יותר מזה של הקבלה הלוריאנית. התשובה, אם כן, ברורה מאליה: הקבלה הלוריאנית אכן מורכבת ביותר, ורק קומץ מומחים מבין המקובלים מסוגל לרדת לעומק תכניה.

למעשה, אם נביא בחשבון גם את הגירוש, שנתפס כאירוע שהחדיר את המשיחיות לקבלה, נוכל לייחס לשלוש ולאסכולה שלו את יצירת רצף האירועים שהחל ב-1492 ושהוליד כביכול, ללא הפרעה, את השלבים העיקריים בהיסטוריה ובמיסטיקה של היהדות. אכן, דוגמה מושלמת להיסטוריוגרפיה מפוארת. במקום אחר, שלוש ייחס להשפעת השבתאות גם את עלייתה של ההשכלה במאה ה-18 ואת הרפורמה במאה ה-19 (Scholem 1967, 304). למרות שוויי גדולתו וזהו הישגו של שלוש – פתיחת השערים להבנת השבתאות ולהבנת תפקידה בהיסטוריה היהודית – נראה כי התפקיד שהוא ייחס למרכיבים המשיחיים, שלכאורה צמחו מן הלוריאניזם, בהצלחת השבתאות כתנועת המונים הוא תפקיד מוגזם.<sup>12</sup> כמובן, כפי שהראה יעקב כ"ץ, קשה מאוד לקבל את רעיון הקשר בין ההשכלה והרפורמה לבין השבתאות, מפני שהקשרים שהציע שלוש בין שתי תופעות אלה הם דלים ורופפים מאוד (כ"ץ תשל"ט, 83–100). מחקרים מאוחרים יותר על החסידות, במיוחד אלה של מנרל פייקאו (פייקאו תשל"ח), העלו אלטרנטיבות משכנעות לתפיסתו של שלוש באשר לקרבה בין החסידות לשבתאות, בהצביעם על המקורות הספרותיים של הרעיונות הרדיקליים, כביכול, שקיבלו מנהיגי החסידות מן השבתאות – כתיב מוסר קבליים שמרניים למדי מהמאה ה-16 וה-17.

## 1. כמה שאלות מתודולוגיות

המחקר בחלקים חשובים של המיסטיקה היהודית מבוסס על ההנחה כי ההיסטוריה החיצונית מעצבת את התפתחותה של המיסטיקה היהודית, וזו מצדה נתפסת בעין תכנית מוקדמת להיסטוריה היהודית. לדעתי, שתי הנחות אלה לא הוכחו במחקרים שנעשו עד כה בנושאים אלה. בכתביהם של כמה חוקרים, במיוחד אצל שלוש אבל גם אצל תשובי, יש נטייה חזקה להגדיר את התפתחות המיסטיקה היהודית במונחים של השפעה חיצונית – של גנוסטיקה בראשיתה של הקבלה,<sup>13</sup> והשפעה משולבת של גנוסטיקה וטראומה, שהפכו למשיחיות, מאז הקבלה הלוריאנית.<sup>14</sup> היסטוריוגרפיה זו הרצעה הרבה לפני שניתן היה לערוך מחקר ראוי ומקיף של הספרות הקבלית

11. ראו מאמרו החשוב, שלוש 1940, 60–133; וכן Scholem 1967, 304.

12. ראו אידל 1990, 53–50, ואת הערותיו החשובות של סטיבן שרות, Sharot 1982, 93–101.

13. על דעותיו של שלוש באשר להשפעת הגנוסטיקה, הן כתופעה היסטורית והן כתופעה רתית, על המיסטיקה היהודית, ראו Idel 1995.

14. על גנוסטיקה ולוריאניזם ראו Scholem 1967, 260, 264, 280, וכן Tishby 1955, 146–152.

הרלוונטיות<sup>15</sup> ולעתים קרובות היא התבססה על טענות שנשמעו סובייקטיביות מאוד – כמו למשל ההנחה, שראינו לעיל, כי ר' אברהם בן אליעזר הלוי מייצג את דורו (Scholem 1967, 247). כמובן, אין בגישה ההיסטוריוגרפית הזאת שימת לב מספקת למאפיינים עיקריים של הזומר שנותח, במיוחד לא לאופי הרטואלי המעגלי שלו – שמתעלם, בדרך-כלל, מחשיבותם של האירועים ההיסטוריים, הנתפסים בידי החוקרים כמתרחשים בזמן ליניארי, ובמקרים רבים המחקר גם אינו מתייחס לטכניקות ולפרקטיקות הקבליות. תיאור הקבלה של האר"י כ"דיקלית", כ"חדשנית" וכמגיבה לאירועים בהיסטוריה משקף אולי כיווני התעניינות מודרניים המאופיינים בתשומת-לב מיוחדת למשברים, לחידושים רדיקליים או לנטינות להשתתף באופן פעיל בהיסטוריה. הציונות – החדשה והרדיקלית יותר מבין האידיאולוגיות המודרניות אצל היהודים – מעוניינת כפי שהיתה תמיד בשאלות על גולה ועל גאולת העם, הציעה לחוקרים הרבים של המיסטיקה וההיסטוריה היהודית אתוס של פעולה בהיסטוריה, וכנראה השפיעה גם על הפנומנולוגיה ועל ההיסטוריוגרפיה שלהם. עם עלייתם של שלום, בער ותשבי לארץ-ישראל ובנסיונם לצאת ממצב של גלות – ובמיוחד לאחר השואה – המשיכו נושאי הגלות והגאולה לעניין אותם. להתעניינות הרבה שלהם בנושאים אלה היו השלכות על הדרך שבה הם הבינו ותיארו את הקבלה בכתביהם. הקרע הציוני – כהתנתקות מצורות מסורתיות של דרכי היהדות בימיה הביניים ובתחילת העת החדשה – הזמין קריאה רדיקלית יותר של הקבלה, ככוללת בתוכה שלבים רבים של מתח ומשבר.

במקום לטפל במיסטיקה היהודית כספרות השייכת לתחום המדומה (imaginaire), לנתח את האסטרטגיות המגוונות שלה לארגון מושגים ומידע באמצעות מחקר קוגניטיבי או תוך שימוש בשיטות מודרניות אחרות של ניתוח – למשל, ניתוח משווא – משלה בכיפת המחקר הגישה ההיסטורית. היא יצרה את מה שאני מציע להגדיר כסוג של הסברת ההיסטוריה באמצעות רעיון אחד בלבד: כאילו גירוש ספרד לבדו מספיק להסברת המפנה המשיחי של הקבלה, במיוחד של זו הלוריאנית; וכאילו הקבלה הלוריאנית לבדה מספיק להסברת השבתאות כתנועה משיחית, והשבתאות בתורה מספקת את המפתח להבנת החסידות וכן כמה שינויים דתיים אחרים ביהדות בעת המודרנית. לא נותר אפוא מקום לגורמים נוספים – כלכליים, חברתיים או פוליטיים, או לזרמים דתיים אחרים בני אותו זמן – בעיצוב מטאמורפוזות מורכבות כל-כך בכל רחבי העולם היהודי. שרשור השלבים השונים במיסטיקה היהודית לרצף היסטורי אחד תרם להבנת כל שלב במונחים של סיבה ותוצאה, נטייה שלא הותירה די מקום לשיקולים פנומנולוגיים, ושכבר שלום ניסה להימנע ממנה.<sup>16</sup> שיטת ההסבר היחיד תרמה למיסטיקאציה של ההיסטוריה היהודית – כפי שניתן לראות, למשל, בכותרת המשנה שנתן יוסף דן לספרו על שלום: "המימד המיסטי של ההיסטוריה". כך, ההיסטוריה היהודית נתפסת כנעה לאורך צירים משלה, דהיינו בהשראתן ובהדרכתן של התפתחויות במיסטיקה; ואילו הקבלה הועלתה למדרגת הזירה שבה מתגלה את מה שהתרחש בלב היהדות (שלום תשל"א, א, 6).

באמצע כך את ההיסטוריה לחיקו נשאר המחקר המודרני של המיסטיקה היהודית נאמן למסורות מחקר ישנות ממנו – ואף יותר מכך, לסוג מסוים של היסטוריה המשולבת בפילולוגיה. חשוב מזה – מחקר המיסטיקה היהודית גם הביא לשינויים בתפיסת רכיבי פעולתה של ההיסטוריה היהודית. "הצפת" המיסטיקה היהודית וסמליה בחוויות היסטוריות לאומיות, כפי שניסח שלום במפורש את הפירוש שלו לטבעה הייחודי של המיסטיקה היהודית (שם), היא הנחה שהתגלתה לעתים כמקשה על ההבנה הפנומנולוגית של כמה מהיבטי הקבלה. בשלב מאוחר יותר, ב-1961, כתב שלום עצמו

15. למעשה, כמה כתבים קבליים חשובים שחוברו במאה ה-16 הוזנחו על-ידי החוקרים שביקשו לתאר את הרוח המשיחית של אותה תקופה. בנוסף למקובלים שהוזכרו לעיל, ראו למשל, את כתביו עבי הכרס של יוחנן אלימנו וכן את כתביהם של יחיאל מפזיה, יהודה חלווה או דוד אבן זימרה. ראו גם Idel 1992b, 123–139, וכן Idel 1992a, 330–332, 334–337.

16. "הבנה נאותה שלהם [של הסמלים] דורשת כושר 'פנומנולוגי' לראיית הדברים בכליותם וכישרון לניתוח היסטורי" (Scholem 1967, 3). למצער, הניתוח ההיסטורי שלט בין הגישות למחקר המיסטיקה היהודית, בעוד הצורך בשיטות פנומנולוגיות התקבל בברכה רק לעתים רחוקות. אפילו שלום עצמו, כשהגדיר את האסכולה שלו, תיאר אותה – ולדעתי בדיוק רב – כ"אסכולה של ביקורת היסטורית". ראו שלום 1974, 203. למרות שאין כל ספק כי הביקורת הכרחית לכל מחקר רציני, המשעול ההיסטורי הוא רק דרך ניתוח אחת מני רבות שיכול המחקר לאמץ לו. ראו גם את עמדתו של יוסף דן, המאמין כי "שלום ביסס הן את העובדות היסודיות והן את המבנים העיקריים, שבמסגרתם ממשיך החיפוש אחר פתרונות לשאלות אשר שלום הותיר ללא מענה" (דן 1982, 167). גישה בלתי-ביקורתית זו אכן מצביעה על חוסר הגמישות וצרות האופקים המאפיינות את "האסכולה של הביקורת ההיסטורית", שלעתים מבטאת את עצמה כאורתודוקסיה חילונית אקדמית. ראו גם הערות 17 ו-18 להלן.

כי הוא חש שאמנם, שיטה "אנטיקווארית, היסטורית-ספרותית" זו יכולה להעלות את חקר היהדות על נתיב בעייתי.<sup>17</sup>

תמהתני האם ההנחה כי ההיסטוריה היהודית הפכה לפעמים ראי למיסטיקה היתה לעזר בהבנה טובה יותר של ההיסטוריה היהודית. מאז שהציג שלום, לפני יותר ממחצית המאה, את השערתו המרחיקה לכת באשר להשפעת המיסטיקה על ההיסטוריה, הובעה דעה זו לעתים קרובות, אך היא מעולם לא נסמכה על הקורפוס הספרותי הרחב שלא הוזכר כבר בידי שלום עצמו. הנחה זו אמנם הצליחה לארגן את ההיסטוריה של הדת היהודית ברצף, ויצרה בכך תמונה המתקבלת על דעתם של כמה אינטלקטואלים מודרניים. אלה מעדיפים, כנראה, היסטוריוגרפיה כללית הבאה מן המוכן על פני מחקר קשה יותר של כתבים קבליים מורכבים או על פני הבנה טובה יותר של היהדות בעזרת לימוד כתביה המקוריים. חוקרי קבלה שהמשיכו את דרכו של שלום נטו לשאול שאלות היסטוריות כאילו ההיסטוריה היתה מושא ההתעניינות העיקרי של המקובלים היהודים. אך לעומתם, כמה מחקרים מן השנים האחרונות, שפרצו דרכים חדשות להבנת הדינמיקה של המיסטיקה היהודית, נוטים לערער על השקפותיו של שלום (למשל ליבס תשמ"ב, 109–111). מופיעה בהם דה-מיסטיפיקציה של ההיסטוריה היהודית לצד נטייה להבין את הקבלה כמיסטיקה, ומתוך התחשבות גדולה יותר בהיגיון הפנימי שלה.

על השאלה האם "פלישתה" של המיסטיקה היהודית לתוך ההיסטוריה אכן אפשרה הבנה מודרנית של ההיסטוריה היהודית – אעדיף שלא לענות; כחוקר המיסטיקה היהודית אני מאמין כי זוהי בעיקר משימתם של היסטוריונים. אך בעיניי, מה שרצוי כיום במחקר הקבלה ניתן לניסוח כזה: לאחר שהעשירו אותנו הישגיה של האסכולה ההיסטורית-ביקורתית של המיסטיקה היהודית, אנו יכולים ואף חייבים להפנות תשומת-לב ומשאבים לחקר ההיסטוריה הפנימית שלה. אנו חייבים להביא בחשבון את האפשרות שייתכן שזו תנוע בכיוונים שכלל לא ישקפו את ההיסטוריה החיצונית של היהודים, אלא דווקא התפתחויות שיטתיות, פנימיות לשיח הקבלי עצמו, המזמינות גישות שונות לניתוח כתבים מיסטיים.<sup>18</sup> למעשה, כפי שמלמדת אותנו לפחות התפתחות אחת של המחקר בשנים האחרונות, אפילו הדוגמה הדרמטית ביותר של השפעת המיסטיקה על ההיסטוריה – השבתאות – ניתנת להבנה טובה יותר במונחים של מאבק לרפורמות בדת היהודית ולא כניסיון לתמוך במשיחיות פוליטית, כלומר, כשאיפה רוחנית יותר מאשר כמהפכה או התפרצות פוליטית (ליבס תשמ"ד).<sup>19</sup> ככלל, יש להבין את הקבלה כסוג של מיסטיקה שיש לברקו בעזרת הכלים של מחקר המיסטיקה המודרני, לצמצם באופן דרמטי את המקום שמייחסים לאירועים בהיסטוריה בהתפתחותה ולפנות לשאלות מסוג אחר, למשל כאלה הנוגעות לטכניקות מיסטיות או למעמדו של האיחוד המיסטי.

החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים

17. שלום, תש"ז ב, כרך ב, 142. גישת המחקר המורכבת יותר של שלום, ששילבה פנומנולוגיה עם שיטות היסטוריות פילולוגיות, הצטמצמה לכלל גישה היסטורית פילולוגית בלבד בכמה מכתביו של תלמידו, ואילו הגישה הפנומנולוגית נזנחה כליל.

18. כמו, לדוגמה, הגישות העוסקות בחקר הדימויים, גישות מודרניות לסימבוליזם, תיאורים של מודלים, סמיוטיקה או שיטות קוגניטיביות. איני רואה כל סיבה לאמץ שיטה אחת בלבד – זו של ההיסטוריה של הרעיונות – כפי שהציע יוסף דן במבוא שכתב לספרו של שלום (Scholem, 1991, 11). על הצורך בגישה פתוחה יותר ללימוד הקבלה ראו הערותי באידל תשנ"ג, 35–52 – שלהן כנראה הגיב דן, וכן ליבס 1992.

19. ראו 113–93, Liebes 1993. ראו גם את הקדמתי לספרו של אשכולי (אשכולי 1987). בה טענתי כי שלום ואשכולי נטו להדגיש את הפרשנות האפוקליפטית של המשיחיות והקלו בחשיבות פרשנויות של המשיחיות השמות דגש על היבטים של גאולה, מאגיה ותיאוסופיה. ראו גם מאמרי, אידל 1993.

## ביבליוגרפיה

- אידל, משה, תשנ"ב, משיחיות ומיסטיקה, הרצאת משרד הביטחון, תל-אביב.
- , תשמ"ד. "רפוסים של פעילות גואלת בימי הביניים", בתוך: צבי ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים.
- , תשמ"ז. "מבוא", בתוך: אשכולי אהרון, תנועות משיחיות יהודיות, מוסד ביאליק, ירושלים.
- , 1990. "אחד מעיר ושניים ממשפחה" — עיון מחדש בבעיית תפוצתה של קבלת האר"י והשבתאות", פנמים 44: 5–30.
- , תשנ"ב ב. "על תפיסת הצמצום בקבלה ובמחקרה", בתוך: רחל אליאור ויהודה ליבס (עורכים), קבלה לוריאנית, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך י, ירושלים.
- , תשנ"ג. קבלה: היבטים חדשים, שוקן, תל-אביב וירושלים.
- , תשס"ו. חיים הלל, תשכ"ט. תולדות עם ישראל בימי הביניים, דביר, תל-אביב.
- דן, יוסף, תשמ"ד. "ראשיתו של המיתוס המשיחי בתורת הקבלה של המאה השלוש-עשרה", בתוך: צבי ברס (עורך) משיחיות ואסכטולוגיה, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים.
- , 1982. "תפיסתו ההיסטורית של פרופסור גרשם שלום המנח", ציון 47: 167.
- כ"ץ, יעקב, תשל"ט. "לשאלת הקשר בין השבתאות לבין ההשכלה והרפורמה", בתוך: יהושע שטיין ורפאל הלוי לרעוע (עורכים), עין חדשה: חכמה, דעה, היסטוריה, מחקרים בתולדות עם ישראל והגותו מוגשים לה"ר שמעון צבי אלכסנדר אלטמן, הרצאת האוניברסיטה של אלבאמה, אלבאמה.
- ליבס, יהודה, תשמ"ב. "המשיח של הזוהר", בתוך: רעיון המשיחיות בישראל, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים.
- , תשמ"ד. "אמונתו הדתית של שבתי צבי", בתוך: צבי ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים.
- , 1992. "כיוונים חדשים בזרם הקבלה", פנמים 50: 150–170.
- פייקאז, מנרל, תשל"ח. בימי צמיחת החסידות, מוסד ביאליק, ירושלים.
- שלום, גרשם, 1940. "שטר ההתקשרות של תלמידי האר"י", ציון ה: 133–160.
- , תשכ"ז. שבתי צבי, תל-אביב.
- , תשל"א. פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגום: י. בן שלמה, מוסד ביאליק, ירושלים.
- , תשל"ב. דברים בגו, עם עובד, תל-אביב.
- , תשמ"ב. רעיון המשיחיות בישראל, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים.
- תשבי, ישעיהו, תשמ"ה. משיחיות בתקופת הגירוש מספרד ומפורטוגל, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים.
- Berger, Abraham, 1959. "The Messianic Self-Consciousness of Abraham Abulafia — A Tentative Evaluation," in *Essays on Jewish Life and Thought, in Honor of Salo Wittmayer Baron*. New York: Columbia University Press.
- Biale, David, 1982. *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bloom, Harold, 1987. *Gershom Scholem*. New York: Chelsea House Publishers.
- Elior, Rachel, 1986. "Messianic Expectations and the Spiritualization of Religious Life in the Sixteenth Century," *Revue des études juives* 145: 35–49.
- Jonas, Hans, 1969. "Myth and Mysticism: A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought," *Journal of Religion* 49: 315–329.
- Idel, Moshe, 1988. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany: SUNY.
- , 1990. *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*. Albany: SUNY.
- , 1992a. "Religion, Thought and Attitudes: The Impact of the Expulsion on the Jews," in *Spain and the Jews, the Sephardi Experience, 1492 and After*, ed. E. Kedourie. London: Thames & Hudson.
- , 1992b. "Particularism and Universalism in Kabbalah, 1480–1650," in *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, ed. David Rudeman. New York and London: New York University Press.
- , 1993. "The Contribution of Abraham Abulafia's Kabbalah to the Understanding of Jewish Mysticism," in *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After*, ed. P. Schaefer and J. Dan. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- , 1995. (Forthcoming). "Subversive Catalysts: Gnosticism and Messianism in Gershom Scholem's View of Jewish Mysticism."
- Liebes, Yehudah, 1993. *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*. Albany: SUNY.
- Scholem, Gershom, 1967. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books.
- , 1972. *The Messianic Idea in Judaism*. New York: Schocken Books.
- , 1974. *Kabbalah*. Jerusalem: Keter Publishing House.
- , 1987. *Origins of the Kabbalah*. Princeton: Princeton University Press.
- , 1991. *On the Mystical Shape of the Godhead*. New York: Schocken Books.
- Sharot, Stephen, 1982. *Messianism, Mysticism, and Magic: A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*. Chapel Hill: The University of North Carolina.
- Tishby, Isaiah, 1955. "Gnostic Doctrines in Sixteenth-Century Jewish Mysticism," *Journal of Jewish Studies* 6: 146–152.
- Werblowsky, Zwi, 1968–69. "Messianism in Jewish History," *Journal of World History* 11: 30–45.